

# 公共空間中的宗教：自由主義對基督宗教的挑戰

作者：關啓文

關啓文，香港浸會大學宗教與哲學系

[繁體 PDF 檔下載](#) | [簡體 PDF 檔下載](#) | [觀看簡體 html 檔](#)  
[版權聲明](#)

本文原刊於：關啓文，〈公共空間中的宗教：自由主義對基督宗教的挑戰〉，載羅秉祥、江丕盛主編，《基督宗教思想與 21 世紀》，北京：中國社會科學出版社，2001 年 10 月，頁 293-330。

## 摘要：

宗教在自由和多元化的社會中應擔任甚麼角色呢？這是一個富爭議性的政治課題。在西方，主流的政治哲學可說是自由主義了，它傾向個人主義，維護人權，提倡民主和有限的政府等等，無論在歷史和在思想上，自由主義和基督教的關係都異常複雜。在過往，著名的自由主義者中不乏基督徒(如洛克、密爾頓)，然而在二十世紀，自由主義思想的發展愈發顯得與基督教有張力。自由主義者仍然維護信仰的權利，但他們認為這基本上是私人的事情，宗教是不應在公共領域中擔任重要角色的。在美國，一些自由主義者(如 ACLU)更認為憲法中政教分離的原則，意味著基督教的象徵和語言都應在公共領域中(如學校、法庭、街道等)完全消失。這自然引起不少基督徒的抗議和批評，很多爭論和訴訟也環繞著基督教的公共角色而發生。隨著全球社會的日益世俗化和多元化，基督教應如何面對自由主義的這種挑戰，實在是踏入二十一世紀不能逃避的問題。

本文會探討著名自由主義者羅爾斯(John Rawls)的思想，及他對宗教的公共角色的看法。羅爾斯在 1971 年出版的《正義論》，認為正義的社會基本上是一個由權利所構成的框架，讓人們自由地追求他們各自的目標和價值，它不應將某種特殊的生活方式或價值觀預設為更好的生活方式(除非能被公共的理性論立)，不然就是對持不同價值觀的公民不尊重。這種理解有重大的涵義：中立論(neutralism)，和「正義比善優先」(the priority of the right over the good)。當代的自由主義者一般都認為宗教價值不能被公共的理性論立，所以他們相信，若將公共空間建基於宗教思想或價值觀，會對沒信仰的公民不尊重，這便違反了自由主義的正義原則。後期的羅爾斯詮釋自由主義的方向有些改變(參 Rawls 1980, 1985)，他在 1993 年出版的《政治自由主義》(Rawls 1993)嘗試避開所有整全性的理論，希望只是透過達成交疊共識(overlapping consensus)，

就能建立一個公正的政治體系。他現在對宗教的公共角色有較正面的看法，但仍堅持公共的政策基本上不能單單建基於宗教。

本文接著會評論這種自由主義的觀點。首先我會指出自由主義所假設的中立論和「正義比善優先」的觀點，正面對嚴厲的挑戰，如社群主義者桑德爾 (Michael Sandel) 對羅爾斯的批評 (Sandel 1996, 1998)。此外，所謂公共的理性能否真的為自由社會提供價值基礎，實在有不少問題 (參考 Wolterstorff 對 Audi 的回應)。最後，我們也應考慮讓宗教參與公共空間的結果，和宗教思想與價值對社會的影響。假如在不少情況下，宗教能發揮不可替代的良好影響，那一刀切地否定宗教在公共空間的參與，實在是有點盲目了。

## 前言

宗教在自由和多元化的社會中應擔任甚麼角色呢？這是一個富爭議性的政治課題。西方的主流政治哲學是自由主義，無論在歷史和在思想上，自由主義和基督宗教的關係都異常複雜。在過往，著名的自由主義者中不乏基督徒 (如洛克、密爾頓)，然而在二十世紀，自由主義思想的發展愈發顯得與基督教有張力。自由主義者仍然維護信仰自由，但他們認為這基本上是私人的事情，宗教是不應在公共領域中擔任重要角色的。在美國，一些自由主義者更認為憲法中政教分離的原則，意味著基督教的象徵和語言都應在公共領域中 (如學校、法庭、街道等) 完全消失。這自然引起不少基督徒的抗議和批評，特別在美國，很多爭論和訴訟環繞著基督宗教的公共角色而發生。隨著全球社會的日益世俗化和多元化，基督宗教應如何面對自由主義的這種挑戰，實在是踏入二十一世紀不能逃避的問題。在這裡我會嘗試就這複雜的問題作出初步的整理，和提出一己的淺見。

## 甚麼是自由主義？

首先讓我澄清自由主義的意思。廣義的自由主義基本上是指對民主自由社會的信仰，這也是歷代中國知識分子的追求。如胡適便說：「自由主義就是人類歷史上那個提倡自由，崇拜自由，爭取自由，充實並推廣自由的大運動。」 (頁 215) 它表現於擁護民主和代議制度、容忍反對黨，胡適特別強調：「多數人的政權能夠重少數人的基本權利才是真正自由主義的精髓。」 (頁 217) 殷海光則強調自由主義與極權主義的鬥爭：「自由主義並非一種教條，無寧是一種能動的 (Active) 精神，一種反抗權威的態度，和生命本身底發展動因。」 (頁 227)

然而同樣反極權主義的自由主義者不一定對自由民主社會的運作有完全相同的看法。我們可以進一步區分「古典自由主義者和現代自由主義者。18 世紀至 19 世紀早期的古典自由主義者宣稱，國家的惟一作用是保障公民的某些權利，特別是人身自由權和私人財產權。19 世紀後期出現的現代自由主義者認為，國家也應該關心諸如貧困、住房短缺、惡劣的健康狀況、教育不足等問

題，即使這種關心是以對自由權和財產權的一定程度的損害為代價的。」(庫卡塔斯、佩迪特，頁 83)今天在西方，除了重視傳統宗教和道德的保守主義者外，另一些保守主義者主要想保守的正是古典的自由主義，代表人物有諾齊克(Robert Nozick)，他便反對使用政府的權力去重新分配資源，因為這是對個體的權利的侵犯。這種保守主義絕對不是極權主義，甚至可稱為極度自由主義(libertarianism)。而簡單被稱為自由主義者的則通常指較重視平等和提倡福利國家的現代自由主義者，代表人物有羅爾斯(John Rawls)。<sup>1</sup>

但這兩種自由主義者在一些基本概念上是一致的：「善的社會並不是一個由某些共同的特殊結果或目標所支配的社會。相反，善的社會是一個由權利、自由或責任所構成的框架，在這個框架內，人們可以以個人的方式或以自願的合作方式來追求他們各自的目標。善的社會是由法律支配的社會，而且正因為它是法治社會，它應當接受正當原則或正義原則的支配。這些原則都是可以發現且可以加以表述的原則。而且，它們自身也並不將某種特殊的生活方式預設為正當的或更好的生活方式。」(庫卡塔斯、佩迪特，頁 106)這種理解有一個重大的涵義：中立論(neutralism)，和「正義比善優先」(the priority of the right over the good)。如金力加(Will Kymlicka)說：「當代自由主義理論的一個特點就是對『中立性』的強調」(Kymlicka 1992, 165)，這不是指在後果上中立(neutrality of consequence)，<sup>2</sup> 而是指支持國家政策的理由要保持中立(neutrality of justification)，即是說國家不能假定某種善的概念比另一些好。(Kymlicka 1992, 169)[與中立論相反的學者叫完美主義(perfectionism)—即是說國家的政策應依循一種實質的善的概念的指引。]

為何要保持中立呢？德沃金(Ronald Dworkin)認為這是建基於平等這價值：「因為一個社會的公民有不同[善的]概念，若政府厚此薄彼，便不是平等地看待他們。」(Dworkin 1985, 191)又如容迪所言：「如果不應該採用強制方法來達到道德生活的虛假統一，公共權力就不能給關於善的不同概念賦予不同的價值。只要不同觀念的和諧一致不能達到，正義就要求在不同的道德目標之中建立一個不偏不倚的框架；在這個階段，正義的社會就不能把它的基礎結構建立在某一種的善和美德的概念之上。」也因此「正義優先於仁、愛或其他美德」。(容迪，頁 55)這個「不偏不倚的框架」有時被稱為程序的共和國(procedural republic)，<sup>3</sup> 宗教在這程序的共和國中又應擔當甚麼角色呢？

### 自由主義對基督教的挑戰

宗教在社會的角色，在歷史中有很大的變化。世俗化理論指出，隨著社會的現代化，宗教的衰退是不可避免的。一個關鍵原因是社會架構的分化(differentiation)：一些架構本來是兼顧多重功能的，漸漸被多個專責某功能

---

<sup>1</sup>在當代美國，兩種保守主義者傾向共和黨，而自由主義者則通常支持民主黨。最近的美國總統大選，哥爾與布殊之爭很大程度就是這兩種陳營的對壘。

<sup>2</sup>金力加承認這是不可能的，當我們容讓不同善的概念在自由主義社會中競爭，總有一些會較吸引，而另一些不那麼吸引。

<sup>3</sup>以上對自由主義的描述有一定程度的簡化，這恐怕是難以避免的，因為任何哲學思潮都難以用幾句說話簡單地定義。然而我們可以說，自由主義者縱使在這點有一些修正，在那點有一些發展或補充，但大體上仍會認同以上的描述。

的架構取代。這過程在宗教方面明顯不過，以往宗教好像一無孔不入的系統，透過宗教的理念和組織，滲透社會生活每一個環節，不單為社會提供凝聚力，更壟斷了各種社會功能：教育、健康、治安等等。但現代化的社會趨向功能分化，每種功能自有專責的社會機制去承擔，且依循自身的法則，而不是宗教的規條，如經濟的運作自有經濟定律去管治，聖經禁止利息的規條是派不上用場的。這一來架構分化好像釜底抽薪，將宗教的社會功能一下子淘空，那宗教的衰退是自然不過了。自由主義跟世俗化理論沒有必然關係，但自由主義者大多傾向接受世俗化理論，特別是較早期的時間。然而踏入八十年代，世俗化理論日益受到質疑，世界各地的數據顯示，宗教信仰（如有神論）雖然受到猛烈的衝擊，但基本上有持續、甚或復甦的趨勢。（參關啓文 1998）

面對這些庫因式「反常現象」(Kuhnian anomaly)，世俗化理論家典型的回答是：「這些只是很個人化的信念，所以不影響世俗化論點。宗教在公共領域的影響力和重要性日益減退，漸漸成了純粹私人的喜好和選擇。這種宗教私人化(privatization of religion)的過程不正是世俗化理論所預測的嗎？」大體來說宗教是有私人化的傾向，起碼已不能隻手遮天、稱王稱霸，這方面的世俗化理論某程度上是正確的，但這當然不表示宗教不能用其他方法影響公共領域，甚或政治領域。事實上近幾十年很多發展都與宗教私人化的預測背道而馳，回教與基督教的基要派的復興就是眾所周知的例子。（參 Kepel）社會學家卡新魯華（Jose Casanova）以整整一本書探討「公共宗教」的課題，力陳近年現代世界中宗教非私人化(deprivatization of religion)的趨勢：

「現代性理論和世俗化理論都只為宗教留下邊緣和私人化的角色，但世界各處的宗教傳統拒絕接受這種角色。多個社會運動湧現，不是有宗教性的本質，就是以宗教的名義挑戰那些首要的世俗領域——國家與市場經濟——的正當性和自主性。同樣，宗教機構和組織拒絕把自己規限於個體靈魂的牧養，它們繼續就私人道德與公共道德的關係提問，當[社會的]子系統(特別是國家和市場)宣稱它們可免於外在的規範性考慮的限制時，它們也挑戰這些宣稱。這些持續的爭競的一個結果，就是私人的道德和宗教領域的再政治化，和公共的政治和經濟領域的重新規範化。」(Casanova, 5-6)

就以自由主義的大本營美國為例，1979 年成立的「道德的大多數」運動(Moral Majority)便是宗教介入政治的好例子，這運動的領袖佛威爾(Jerry Falwell)就被視為新宗教右派的代表人物，而列根能在 1980 年入主白宮，也和得到這運動的支持不無關係。(Kepel, 119-120)<sup>4</sup> 初期自由主義者認為這些現象只是宗教在現代社會的垂死掙扎，應如曇花一現。當「道德的大多數」在 1989 年結束時，他們都額手稱慶，且說這在他們預料之中。然而在九十年代，基督教聯盟(Christian Coalition)的興起叫他們大跌眼鏡(參 Reed)，共和黨重奪議會，和最近小布殊能在太平盛世之際打敗民主黨候選人哥爾(雖然勝得很險)，一個重要因素就是，基督教聯盟在基屬的積極動員。愈來愈多自由主義者覺察，就算在美國這種很現代化和有深厚民主傳統的社會中，宗教的完全私人化也似乎不大可能。但承認這個事實是一回事，是否贊許這些發展又是另一回事，事實上當代自由主義者的本能反應，就是對宗教介入公共和政治事務

---

<sup>4</sup>當時連民主黨候選人卡達也強調自己是重生的基督徒，宗教的影響力可見一斑。

深表戒心。這從兩方面清楚看到：一、不少自由主義思想家嘗試從理論角度否定或限制宗教的公共角色；二、另一些則希望用實際行動把宗教逐出公共領域。

有學者相信羅爾斯的著作其中一個目的，就是針對在七八十年代冒起的宗教右派，重新詮釋何謂「政教分離」，從而指出他們很多時違反了這個自由民主社會的基本原則。(Bellamy)羅爾斯在 1971 年出版的《正義論》，認為正義的社會基本上是一個由權利所構成的框架，讓人們自由地追求他們各自的目標和價值，它不應將某種特殊的生活方式或價值觀預設為更好的生活方式(除非能被公共的理性論立)，不然就是對持不同價值觀的公民不尊重。很自然，羅爾斯也提倡中立論和「正義比善優先」說。當代的自由主義者一般都認為宗教價值不能被公共的理性論立，羅爾斯也不例外：「宗教信仰的教條通常不能由符合歸納法則的證據證立，這是人們普遍承認的。」(Rawls 1951, 195; 另參 Rawls 1971, 215。)所以，若將公共政策建基於宗教思想或價值觀，會對沒信仰的公民不尊重，這便違反了自由主義的正義原則。

其實當時羅爾斯對宗教不抱好感，並非甚麼秘密。他的理論建構的一個動力，就是他對宗教戰爭和逼害的厭惡，他認為「宗教不寬容」(religious intolerance)是不公義的典範(Rawls 1971, 19)，他經常提及「互相競爭的教派的暴力」(Rawls 1971, 247)，就算他今天對宗教的態度已溫和了很多，他仍強調「迫害的激情曾經是基督教的巨大禍根。」(羅爾斯 2000, 頁 65-66, 註 75)此外，他論到 St. Ignatius Loyola 把服事神當作人生支配性的目的時，作出如此評論：「嚴格來說，把我們所有目的都從屬於一個目的並沒有違反理性選擇的原則；雖然如此，我們仍感到這種做法是**非理性的**，或更可能感到它是**瘋狂的**。爲了某個系統的緣故，自我被扭曲，並爲其中一個目的服務。」(Rawls 1971, 554；粗斜體爲筆者所加。)這段說話可圈可點，其實羅爾斯不可能不明白，從 Ignatius Loyola 的角度來看，服務神的價值是無限的，而其他價值都是有限的，那把後者都從屬於前者其實理性不過！他說這種宗教的自我是扭曲的，只表示他從來沒有認真考慮宗教對自我的理解最終可能是真的。這清楚顯示羅爾斯並不同情、也似乎不大理解宗教信仰，他的世俗主義偏見呼之欲出。

可見宗教與羅爾斯的自由主義是有一定張力的，羅爾斯的詮釋者和著名後現代哲學家羅蒂(Richard Rorty)更將這種張力表露無遺。他很愛引述美國其中一位立國之父傑佛遜(Jefferson)的說話：「無論我的鄰舍說世上有二十個神，或說一個神也沒有，都不會爲我帶來傷害。」他認為這意味著「政治與關於終極事物的信念是可以分開的，市民對這等事物有沒有共同信念，對民主社會是無關要緊的。」所以我們可以、也應該「把宗教私人化」。(Rorty 1988, 257)他認為羅爾斯「希望把關於人生意義的問題保留給私人生活，自由民主社會不會用法律規管市民對這些問題持甚麼意見，但也著意把這些問題與社會政策的討論分開來。然而當個人的良心會危害民主建制時，它會使用武力對付那良心。」(Rorty 1988, 263)明眼人會看到，最後這一句話隱藏著對宗教狂熱份子的嚴厲警告。

羅蒂不單認為宗教要私人化，哲學也要，他文章的題目就叫「民主比哲學優先」。他希望見到的是一個所有意識形態都完結的社會，關於甚麼自我、理性

的哲學理論都被拋棄，縱使我們不完全把它們當作廢話，也要肯定它們不會干擾社會政策。(Rorty 1988, 264)為何如此呢？羅蒂認為答案就是：「**我們**—我們就是宗教寬容和憲制政府的傳統在現代的承繼人，我們把自由置於完美之上。」(Rorty 1988, 265)羅蒂(Richard Rorty)堅持這就是最終的立場，並沒有更超越的立足點可證立它。然而他相信把哲學和宗教邊緣化其實有一個道德理由，就是這樣做「有助世界的脫魅(disenchantment)，使世界的居民更實際、更寬容、更有自由精神和對工具理性的吸引力更開放。」(Rorty 1988, 272)他認為把世界重新著魅是有危險的，它會阻礙羅爾斯所言的「眾多社團的團結」的發展，因為「當我們著魔於某種世界的版本時，很難同時對其他所有人都寬容。」(Rorty 1988, 273)後期他再次重申要把宗教私人化的立場，他認為「把宗教帶進公共政策的討論，實在是壞的品味」，因為宗教會令對話中止(conversation-stopper)，「除非宗教信徒同意宗教的私人化，以換取宗教自由的保證，否則我們不能維持民主的政治社群。」(Rorty 1994, 2)<sup>5</sup>

後期的羅爾斯詮釋自由主義的方向有些改變(參 Rawls 1980, 1985)，他在 1993 年出版的《政治自由主義》(Rawls 1993)系統地闡釋了他新的看法。他區分政治觀念與整全性理論，前者「為大家所共享」，可透過分析公眾的政治文化得知，他認為最基本的政治概念是「所有公民都是自由而平等的，有正義感和形成某種善概念的能力」，而再進一步的分析可令我們由這些有共識的政治概念衍生下面的兩個正義原則：

「 甲、每一個人對一種平等的基本權利和基本自由之完全充分的圖式都有一種平等的要求。它是一種與所有人的相同圖式相容的圖式；在這種圖式中，平等的政治自由且只有這些自由，才能使其公平的價值得到保證。

乙、社會的和經濟的不平等要滿足兩個條件：第一，它們要各種崗位和職位在機會公平均等條件下對所有人開放；第二，它們要最有利於那些最不利的社會成員。」(羅爾斯 1998，頁 242)

而「所謂整全性的理論是指一種理論它包含人生的價值是甚麼、個人的德性與性格的理想以及類似的東西，這些東西告訴我們所應該採取的行為（最整全的理論告訴我們整個人生應該怎樣作安排）。」(石元康，頁 149)現代社會有多種合理的整全性學說，對此人們沒有共識，所以政治的公共基礎只能是上面的正義原則，而不是多種完備性學說。然而羅爾斯假定他的政治性正義觀念雖然是「一種獨立的觀點」，但「它適宜於形形色色的合理完備性學說，並能得到

---

<sup>5</sup>早期的哈貝馬斯(Habermas)也有類此的看法，根據曹衛東，他認為「神學家就像統治者一樣，回到公眾中來，宗教純屬個體行為，上帝又是一種超驗的絕對存在，享有高度特權，因而，違背著『公共領域』中平等商談的先決條件，也就無法或曰不允許進入『公共領域』。因此，教會也好，神學家也好，凡是屬於宗教話語的，都必須退出市民『公共領域』。」(頁 209)他且「把宗教信仰等同於過時的世界圖景，以為這些信仰都依賴傳統的權威形式。宗教因此對公共討論和批評是封閉的，以宗教信念為基礎的道德主張自然也跟公共討論和理性論辯格格不入。」(頁 213)然而後來「在《現代性的哲學話語》中，哈貝馬斯對待宗教由徹底的否定轉向曖昧性批判，直到有限的同情和理解；到了《後形而上學思想》之中或之際（包括這個時候發表的一系列論述），就變成積極的肯定，把宗教由理性之他者重新確認為話語倫理的伙伴。」(頁 216)

它們的支持。」(羅爾斯 1998, 頁 248)這就能就政治概念達成交疊共識(overlapping consensus), 有助建立一個穩定而公正的政治體系。

他現在對宗教的公共角色有較正面的看法, 但仍堅持公共的政策基本上不能單單建基於宗教。他也重申公共理性(public reason)的重要性, 「公共理性觀念不是關於特殊政治制度或政策的看法。毋寧說, 公共理性觀念指這樣的看法: 在支持政府行使關於根本政治問題(fundamental political questions)強制權力的法律與政策情況下, 公民用來解決政治相互證明自己理由正當性的某種理由。」(羅爾斯 2000, 頁 34) 他明白「在有些人看來, 根本政治問題應該由他們認為是最好的、根據他們自己關於完全真理(whole truth)的觀念——包括他們宗教的或世俗的全整論說(comprehensive doctrine)——得出來的理由(reasons)去決定, 而不是通過那些可能由自由與平等公民共享的理由(reasons)來判斷。」(羅爾斯 2000, 頁 7-8) 然而他相信在現代社會, 合理的整全論說的多元性是不可改變的事實, 那若某些公共政策或法律單單是建基於一種整全論說, 那持守不同整全論說的市民是斷斷不能心悅誠服的。所以我們提倡法律時, 必定要建基於每一個合理性的市民都能同意的理由——這就是公共理性, 「其本質與內容的公共性則由公共推理(public reasoning)表現出來, 這種推理過程是通過一組有關政治正義的合理性概念(reasonable conceptions)進行理智地思考去滿足互惠標準。」(羅爾斯 2000, 頁 2-3) 另外, 他也強調公共理性只使用「由常識與及不受爭議的科學程序和結論所提供的公共方法和知識」。(Rawls 1987, 8).

單單使用公共理性是我們對其他公民恭敬的責任(duty of civility) (頁 4), 當然羅爾斯強調這只是「一種內在的道德責任」(羅爾斯 2000, 頁 5), 而不是法律責任。這也意味著我們「必須永遠放棄通過改變憲法以建立自己宗教霸權的希望, 於棄那種強行保證宗教或非宗教論說之影響與成就的希望。如果存有這樣的希望與目的, 那將是與關於所有自由平等公民平等的基本自由權利觀念格格不入的。」(羅爾斯 2000, 頁 20) 而執著於以一己信仰的人, 實在是太「熱衷於囊括全部政治真理」, 這與「公共理性觀念是格格不入的。」(羅爾斯 2000, 頁 2)

在羅爾斯的近作裡, 他較強調公共理性的限制, 例如他強調「公共理性觀念並不適用於所有根本問題的政治討論, 而只適用於討論那些我稱之為公共政治論域(public political forum)的問題。這一論域可以分為三個部份: 法官在做決定時所使用的話語(discourse), . . . 政府官員的話語, . . . ; 最後是公共機關的候選人及其競選管理者的話語」(羅爾斯 2000, 頁 3), 簡而言之, 公共理性只應用於憲政根本要旨(constitutional essentials)和正義基本問題(matters of basic justice)上。此外, 羅爾斯現在同意「假定無論引入的全整論說是否會提供支持, 適當的政治理由(proper political reasons)屆時——而非單純由全整論說所提供的理由(reasons)——都會顯示出應該給予的有效支持, 合理的宗教性或非宗教性全整論說在任何時候都可以引入公共政治討論。」(羅爾斯 2000, 頁 21) 他的確希望透過他的政治自由主義促成宗教與自由主義的和解: 「宗教與民主之間就沒有鬥爭, 也不需要鬥爭。從這種意義上講, 政治自由主義明顯有別於、並反對啓蒙自由主義(Enlightenment Liberalism)。」(羅爾斯 2000, 頁 42)



然而我們不得不指出，他仍堅持「我們最終能夠提供完善的公共理性」的支持，是「我們把自己宗教性或非宗教性的全整論說引入政治討論」的「必要限定條件(*the proviso*)」(羅爾斯 2000, 頁 13)。這可說是一種「宗教理由限制論」，持類此觀點的還有自由主義者奧迪(Robert Audi)，他建議「(特別當我們在提倡或支持會限制自由的法律或公共政策時)，有良知的公民起碼應舉出一個世俗理由，而它是能提供充足的證據和足夠的動機的。」(Audi and Wolterstorff, 123)所謂世俗理由是指一種理由，其規範力量並不明顯地依於上帝的存在或神學教義，也不依於宗教權威(人或機構)的聲明。他認為政教分離是民主社會的重要原則，這又可分為三方面：一、自由原則，政府應容許各種宗教有實踐的自由；二、平等原則，政府應對所有宗教一視同仁；三、中立原則，政府應在宗教與非宗教之間保持中立，不偏幫那一邊。(Audi 2000, 32-33)奧迪本身並不敵視宗教，他主要關注的是如何建構民主政體，及為政治參與訂立怎樣的道德標準，才可確保各種宗教信徒和非宗教人仕能成為精誠合作的公民。他的理據和羅爾斯的大同小異，他認為自由民主的理念意味著互相尊重的態度，所以我們要把「強制性措施的理據作出規限」——「它要是所有參與政治辯論的不同陣營都能接受的」(Audi and Wolterstorff, 138)，是所有合理性的成人皆可同意的。換而言之，任何限制自由的強制性措施，只有為了維持公眾秩序時才是正當的，單單依賴大多數人的決定是不足夠的。(Audi and Wolterstorff, 16-17)<sup>7</sup>

以上對宗教的公共角色的限制若只是幾個學者的個別看法，這問題就不會像現在那樣產生激烈的反應。事實上，美國的自由主義者不只是紙上談兵，他們這幾十年努力不懈去實現「政教分離」的理想，而在這方面最是熱心的可說是美國公民自由聯盟(American Civil Liberties Union- ACLU)。他們認為以下都是違反政教分離原則的，都是應該禁止的(Grant 1994)：

- 在公眾場所(包括學校)唱聖誕歌，如平安夜。
- 教會的收入可以免稅。(他們自己則沒有問題。)
- 在公共學校的班房和貯物櫃室祈禱，在運動場、畢業禮和立法會祈禱。
- 軍隊和監獄有牧師。
- 在公眾地方展示聖景、十字架和任何基督教的符號。
- 在公共學校學生自發地讀聖經，縱使在自由時間或課餘。
- 銀幣上印上「我們信靠上帝」的字句。
- 基督教大學的科學系受政府承認。
- 在班房張貼十誡。

---

<sup>6</sup> 奧迪認為在特殊情況下(如基於深厚的歷史傳統)，而且有制衡濫權的機制，民主社會擁有國教或許是可容許的，但他相信這不是最理想的自由民主社會。(Audi 2000, 37)我對這看法有保留，例如英國便仍有建制教會(甚或君主制)，而美國則沒有，但這表示英國就沒有美國那麼自由民主嗎？沒有那麼理想嗎？我個人感到英國的社會或許更穩定和平衡。奧迪的進路會否過份非歷史化呢？是否只有一種自由民主社會是最好的呢？還是我們接受在不同的歷史時空下，自由民主可以有不同的表達方法，但都是同樣合理呢？

<sup>7</sup> 基督徒法學家格連拿華特(Kent Greenawalt)也有類此的看法，他認為「政府採納的法律應建基於一些世俗的目標」(Greenawalt 1988, 20-21)，而論證方法也應是社會有廣泛共識的(57)，但他承認這些方法有內在的限制，單靠它們是解決不了了一些道德問題，如墮胎、動物權利、環境倫理等，在這些情況下，市民和擔任公職的人訴諸他們的宗教信念，實在是無可厚非的，也沒有違背自由民主的精神。不過信徒仍不應在公眾場合鼓吹他們的宗教信仰。(217)



- 以學卷方式資助基督教學校。
- 在普查時問及宗派身分。

他們爲了達到目標，不惜大興訴訟。如一小學生便被禁止去選擇約瑟的故事作堂上閱讀文章，原因也是政教分離。很多時法院的判決也反映相似的自由主義思想(怪不得羅爾斯認定法官是公共理性的典範)，2000年6月19日美國聯邦最高法院以6比3通過，由學生在足球賽前自發地主領的公禱也是違憲的，所以應被禁止。司提芬斯法官(Justice John Paul Stevens)說：「在賽前的公禱強逼在場的人參與宗教敬拜的行動，這會產生不正當的影響。」首席法官 Justice William H. Rehnquist 不同意，他甚至認爲這裁決「對所有在公共生活的宗教事務充滿敵意。」他認爲這並不違反政教分離的原則，他指出華盛頓總統就曾應通過人權法案的議會的要求，訂立一天爲感恩祈禱日。假若這不容許，那在球賽時唱國歌也不可以了，因歌詞最後說：「我們信靠上帝。」這案件最終起源於德州南部的學校，德州州長喬治布殊(現是候任總統)對此裁決感到失望，他說：「我支持學生自由地表達他們的信仰和參與由自發的學生帶領的祈禱，這是他們受憲法保障的權利。」(Greenhouse 2000)

美國的法庭積極地推動政教分離其實已有數十年的歷史，自六十年代開始，美國聯邦最高法院便禁止在公立學校的宗教活動，並一步步收緊限制。(Engle v. Vatale, 1962; Abington v. Schempp, 1963; Stone v. Gramm, 1980; Graham v. Central, 1985; Jager v. Douglas, 1989)(參 Kussrow and Vannest 1998)1973年最高法院裁定墮胎是婦女的基本權利(Roe v. Wade)。近年科羅拉多州曾以州際全民投票的方式，通過了州憲法的修正案，不准許地區政府透過訂立反性傾向歧視法例，賦與同性戀者受特殊保護的地位。<sup>8</sup>但1996年12月，美國聯邦最高法院判這決定是違憲的，並認爲其動機是出於敵意，而不是理性。不少人質疑法院是否以中立的名義，強加自由主義的標準於市民，並剝奪了他們民主自決的權利。(參 Neff)最高法院的裁決多年來已使很多市民累積不滿，這次更令到一群學者怒吼：「民主已死！」(Muncy 1997)波卡(Bork)也質問：若然如此，我們還有理據禁止一夫多妻制嗎？(Bork, 11)另一個例子：1991年華盛頓州亦以州際全民投票的方式，重新確立禁止安樂死的法例，但在1996年3月6日，第九循迴上訴庭推翻了這決定(Compassion in Dying v. Washington)，其中一個法官卡西(Casey)寫道：「自由的精義，在於每一個人有權去定義他自己關於生存、意義、宇宙和人生的奧秘的概念。」(Hittinger, 21)若然而此，任何牽涉價值概念的法例都是侵犯自由了。(Hittinger, 25)另一個法官雲哈特(Stephen Reinhardt)也認爲除了滿足某些人的道德和宗教理念外，禁止安樂死的法例全無理據，所以是不合理的。甚至甘乃迪法官(Kennedy)認爲，相信「世上存在超越人類的發明的倫理道德」已經是一種宗教信念。(Hittinger ???)這些判詞都深深反映法庭對宗教和道德信念的排斥性。

這些事情激發宗教界強烈的反應，不少人相信宗教右派的興起或多或少與以上的發展有關，宗教人仕積極投身政治，不一定源自稱王稱鱧的心態，毋寧說他們感到自己的價值觀受到攻擊和蔑視，所以才起來打一場防衛戰。(參 Taylor,

---

<sup>8</sup>訂立反性傾向歧視法例，是同志運動主要的爭取目標。我曾詳細論證，不贊成這法例並不違反人權。(關啓文 2000，第四章)

1998)隨著華人社會的現代化，自由主義的思想也漸漸生根，與在公共空間的宗教的張力也會愈來愈大。最近台灣的輔仁大學因為大學天主教憲章所引起的爭議便是好例子：「有論者質疑受公帑資助的大學，不再是私人領域，必須受公眾的監察，因此輔大不能標榜單一的宗教觀點。．．．輔仁大學是一所綜合性而側重人文科學的大學，也沒有硬性規定學生必須依奉天主，今次挑起的爭論，正是台灣自由主義抬頭下一次本能反應．．．抨擊輔大以宗教精神去辦學的人提出：教育機構不是意識型態的複製場所，惟有多元並存，激盪重組出各種新穎的思維．．．值得關注的是，是主流族群把其價值觀等同於普遍人性，凡反對者會成為單元保守主義，罪名非輕。」(李錦洪)在香港，亦有人質疑宗教團體辦學的正當性。(參關啓文 2000，第三章)然而究竟自由主義對宗教的排斥或限制是否真的合理呢？

### 公共宗教只會帶來逼害和分化？

西方的自由主義者提倡宗教的私人化，與西方歷史中出現的宗教戰爭和宗教逼害有莫大關係，羅蒂就明白說出宗教的私人化是換取一個寬容和有宗教自由的社會的代價，其他縱使不用這點作論據，但字裡行間總會提到這點，如奧迪便說「有神論宗教在某方面有威權主義傾向」(Audi 2000, 34)，這也不能說完全是自由主義者的偏見，支持他們的歷史事實的確有不少，然而這就表示在**今天**全面禁制公共宗教是合理的嗎？我們起碼要考慮三點。

第一，評估一種事情的影響和危害性，是不能抽離具體的歷史處境的。很多人一論到宗教參與政治，便立刻說到好像異端審裁處會馬上重現地上一般，但其實「在二十世紀末段的美國民主社會，這些恐怖事件完全不是嚴肅的歷史可能性。」(Elshtain, 139-140)<sup>9</sup>而在華人社會，世俗政權和經濟領域等的力量遠遠大於宗教，而且以今天的趨勢來看，宗教要掌握能逼害市民的權力，可能性微乎其微。所以西方自由主義者對宗教的這種戒心，特別在我們的處境是派不上用場的。

第二，能帶來災難的不單是宗教，正如沃特斯托夫(Nicholas Wolterstorff)指出：「我們這個世紀的屠殺、折磨和廣泛的殘酷，主要是以一種或另一種的世俗主義的名義進行的：多種民族主義、共產主義、法西斯主義、不同種類的愛國主義和經濟鯨權。當中的共同因素就是：人類會為了他們深切關懷的事物，彼此殺害和殘酷對待。在十七世紀的歐洲，人們深切關懷宗教；在我們這個世紀，大多數人深切關懷的是一種或另一種的世俗目標。自由主義整天就只把宗教戰爭放在眼前，是已經過時了。」(Wolterstorff 1997, 167)事實上，自由主義者常將矛頭指向宗教人仕，認為他們是引起爭執、社會分化的禍端，但爭執總是有兩方面的，將所有責任歸咎一方是不公平的。如胡夫勞(Robert Wuthnow)說：「自由主義者投訴保守主義者，說他們爭取立法禁止墮胎，是把個人道德拉扯進公共領域，但他們本身亦在背後支持很多法庭的裁決，而這些裁決事實上是政府去界定甚麼是或不是個人道德的努力。」(Wuthnow, 44)就以墮胎為例，無論法庭的裁決是怎樣，都很難說是中立的，我在下面再論證這點。艾舒婷(Jean Bethke Elshtain)便直斥自由一元論(liberal monism)之非：

<sup>9</sup>羅爾斯在接受訪問時，便以異端審裁處為例子證明政教合一的可怕。(Rawls 1999a, 621)

「所有這些[排斥公共宗教的努力]都以『中立』的名義成就，但事實上我們見到在運作的是自由一元論——它是一種生活方式，認為人類狀況的某些方面和特質有價值，而蔑視及看輕其他方面。」(Elshtain 1999, 149)

第三，自由主義者致力把宗教驅離公共領域，這究竟對社會是禍是福呢？其實一些具體的歷史例子讓我們看到，縱使從自由主義的標準來看，公共宗教的後果不一定是壞的，因為宗教也可以是促進自由精神的巨大推動力。(羅爾斯對宗教的態度改變，與他對這些例子的深入認識有很大關係。)如貝拉(Robert Bellah)所言：「從廢奴運動到社會福音運動和早期的社會黨運動，到馬丁·路德·金領導的民權運動和查非茲(C. Chavez)領導的農場工人運動，每一個旨在使美國更充分地實現其公開標榜的價值觀的運動都產生於某種形式的公共神學。」(Bellah, 頁 24)我們也可加添一些當代的例子：在納粹德國(如巴門宣言)和共產東歐的抵抗運動(參 Weigel 1992)，在菲律賓的人民力量運動(參 Colson, 47ff)等等。在下面詳細一點介紹兩個例子。

馬丁路德金(Martin Luther King)(1929-1968)是舉世知名的美國民權運動領袖，但較少人知道，他是亞拉巴馬州的蒙歌馬利城(Montgomery, Alabama)的浸信會牧師，他年青時寫道：「宗教對我一直都很真實，與我的生活息息相關。事實上，兩者根本分不開，對我來說，宗教就是生活。」(Reed, 57)他成立南方基督教領導會議(Southern Christian Leadership Conference)，1958年開始積極為黑人爭取平等公民權。這也是植根於黑人教會爭取公義的傳統，及受他的信仰推動，他認為「公義的法律就是一條由人訂立，而符合上帝律法的法律。」(Reed, 61)在公眾集會時他也愛領會眾唱「基督精兵奮起」等聖詩。最後他在 1968 年 4 月 4 日遇刺身亡，很多人都強調他是為了爭取公義而犧牲，但從更根本的意義來說，他是教會和信仰的殉道士。

另一個例子是威伯福斯(Wiliam Wilberforce)，他年輕時在他的日記寫道：「全能的上帝把兩個偉大的目標放在我面前：廢除奴隸買賣和改革人們的禮貌。」當時著名的宗教復興家衛斯理(Wesley)也大力鼓勵他：「奉上主之名，和靠祂的大能，繼續努力，直至甚至美國的奴隸制度(這是有史以來最邪惡的事物)也完全消失。」威伯福斯在 1788 年開始在英國國會爭取禁止販賣黑奴，但困難重重。他不屈不撓，經過差不多二十年的努力，最後在 1807 年成功。他繼續用了 18 年爭取所有黑奴的解放，在 1833 年 7 月 26 日，廢除奴隸法案(the Bill for the Abolition of Slavery)通過二讀，三天後他與世長辭。(參張文亮；Colson, ch.8；至於美國廢除黑奴的經驗，則參 Sandeen, ch.II。)有趣的是，按當時的公共理性，威伯福斯所爭取的是不切實際，甚或是不合理性的，很多人告訴他，若廢除了奴隸制度，英國的經濟是會崩潰的。不少人認為威伯福斯所做的是基於宗教狂熱，只會擾亂公眾秩序，如墨爾本(Lord Melbourne)便對威伯福斯說：「當我們容許宗教侵入公共生活時，事情便演變成相當大的困局。」假若威伯福斯聽了這勸告，我們今天的世界會是怎麼樣呢？所以我們固然不可不察宗教對政治的潛在危害，但從上面的例子來看，一種公共宗教的禁制令，只會把嬰兒和洗澡水一塊兒倒掉。

「中立論」有多中立？

自由主義對宗教的態度往往假設了中立論和「正義比善優先」的觀點，我們有必要批判性地檢視這些觀點是否站得住腳，其實它們正面對嚴厲的挑戰，如社群主義者桑德爾(Michael Sandel)對羅爾斯的批評(Sandel 1996, 1998)，我另有詳細討論(關啓文 2001)，我在這裡較簡單談幾點。首先我們要明白中立論對社會政策的深遠涵義，就以大學教育和文化藝術為例，持中立論的政府應否資助它們呢？羅爾斯指出：「正義原則並不容許[政府]資助大學與其他機構、或歌劇院與戲院，假若理據只是因為這些機構有內在價值。」(Rawls 1971, 332)這是因為要貫徹中立論，政府不能偏幫「追求真理、美和創造性是內在價值」這種善的概念——不是所有市民都贊成的，他們雖然沒有直接被強逼做甚麼，但由他們口袋強制性徵納的稅已用在這些目標上。我不肯定如何能用中立的方法合理化政府對大學和博物館等的資助，而又不扭曲它們的本質。

至於正義比善優先的說法其實說到底只是一種自由至上論，因為自由主義者談及的正義主要是指對各種自由權利的尊重，而不義主要指對自由無理的限制。然而自由不也是一種善的概念嗎？所以當我們說政府為了某種道德概念限制市民的自由是不義時，這假設了在那種情況，自由的價值比那種道德價值高。由此可見，正義概念不能獨立於善的概念，自由主義只是把自由看成(差不多是)最高的善而已。泰爾曼(Ronald Thiemann)指出，當美國之父肯定人有不可剝奪的人權時，他們正是建基於人要尊重創造主和祂賦與人的權利的責任，而這正是宗教性的善概念。(參 Thiemann, 79)今天人們證立人權時可能不再訴諸造物主，但亦常訴諸「人性尊嚴」的概念，但這豈不也是善的概念？將權利概念與善的概念截然二分、甚或對立，是大有問題的。其實後期的羅爾斯也承認政治權利是建基於一組政治價值，而「正義比善優先」的意思就是說政治價值(如把每個公民都看待為自由與平等的人、社會作為公平的合作系統)是極高的價值，在絕大部份情況都會高於非政治價值。但問題是我們為何要接受羅爾斯這種對價值的優先次序的看法呢？他認為這是因為這組政治價值是由我們有共識的政治文化中衍生出來的，且受所有合情理的整全論說的交疊共識支持。羅爾斯可以說是在提倡另一種中立論：政治價值比非政治價值優先，在這基礎上對所有整全論說中立。但這是否行得通呢？

其實墮胎的問題就可顯出「有些政治性的爭論無法與道德、形上等理論脫離關係。贊成與反對墮胎的爭論中，問題的焦點就在胎兒到底算不算是人，因而有生存權的問題。贊成者認為胎兒不算是人，因此，墮胎並不是謀殺；反對者則持相反的看法。在這裡兩者的不同是奠基在哲學上對人的不同看法所引起的。從這個例子我們可以看出，政治問題的爭論有些是因為不同哲學理論所引起的，而我們也無法把它與哲學完全分開。」(石元康，頁 171-172)有些人會說反對立法禁止墮胎的人不就是贊成墮胎(pro-abortion)，他們只是認識到胎兒的生命權是很有爭議性的課題，既然如此，就應維護婦女的私隱權，容讓她們自己選擇。這只是擁護選擇(pro-choice)而已，並沒有違反中立論。羅爾斯就強調「羅馬天主教就可能反對准予墮胎權的決定。．．．但是，他們自己不必行使墮胎權利。他們．．．強行拒抗是不合理的：那意味著蓄意將他們自己的全整論說強加於人。」(羅爾斯 2000，頁 36)

但這種說法大有問題，容許墮胎權並非中立的。我們可以比較照顧兒童的法例，不少西方國家都有法律懲罰疏於照料孩童的父母，不容許他／她們有甚麼

選擇權，因為沒有人質疑兒童的崇高道德價值，而大家也同意這價值高於父母的選擇權——或許我們乾脆說在這情況下父母並沒有甚麼權選擇是否應好好照料兒童。同樣道理，對那些接受胎兒有生命權的人，是很難接受婦女有權墮胎的。我不是說誰是誰非，我的論點只是：容讓墮胎權其實已是否定了擁護生命的立場，不是中立的。換句話說，婦女相對於胎兒來說是否有私隱權同樣有爭議性，不是所有合理性的人都贊同的，那把這種權寫進法律裡豈不也是將一種價值觀強加於反墮胎的人？

羅爾斯論到墮胎時說應考慮三種重大政治價值：「對人類生命合宜的尊重、有秩序地維持政治社會的延續(包括某形式的家庭)和最後是婦女作為平等的公民」，他接著說「任何合理地平衡這三種價值的方法都會賦予婦女在懷孕首三個月(有某些合宜的限制的)權利，選擇是否終止懷孕。．．．在這懷孕的初期，婦女的平等的政治價值高於一切」，而任何否定這種權利的整全論說就「是不合情理的」。(Rawls 1993, 243-44 n.32)這段說話叫我們不得不質疑羅爾斯的中立是怎樣一回事，他一直強調他的政治自由主義不肯定、也不否定任何合理的整全論說，而他一直給人一個印象就是世界的大宗教也算得上是合理的整全論說。但這裡他好像說假使某宗教的價值在墮胎的問題上與政治自由主義的答案背道而馳時，就可顯出是不合理了，這不是有點鯨道嗎？所用的不是循環論證嗎？(參 Mulhall and Swift, 239)羅爾斯的新中立論也是不成功的，正如石元康所言：「自由主義．．．的成就也是有目共睹的。但是把它當做是一種超越意識型態，不包含任何哲學、形上學的理論的思想體系，則很顯然地是一種幻覺。」(頁 175)假若如此，羅爾斯的公共理性的要求又如何呢？

### 公共理性與宗教論證

宗教理由限制論的第一個問題是它與宗教自由的張力。宗教信徒不也是有權利和自由實踐信仰嗎？不錯，羅爾斯的擁護者維夫曼(Paul Weithman)正確指出，宗教自由是有限制的，他同意信徒有對公眾恭敬(civility)的責任，反對宗教理由限制論的人需要論證，要麼我們沒有促進自由民主建制的責任，或要麼這責任並不意味著對宗教理據的限制。(Weithman 1994, 15)然而宗教信徒會強調宗教自由的積極意義，它不是單單指我們可私下在家裡信奉宗教，而是指我們能公開表達信仰及使用信仰影響社會，我們要問的是：有足夠理由限制它嗎？(Hollenbach 1994, 42)當然這問題本身不足以駁斥宗教理由限制論，但它指出自由主義者有舉證的責任。一般的情況下，自由主義者都會把舉證的責任放在提出要限制自由的人身上，但維夫曼論到宗教自由時卻似乎把這責任放在維護宗教自由的人身上，這是否有點不公平呢？其實就公共事務提出宗教角度的人不一定希冀改變社會，他們可能只是想宣講和見證自己的信仰也說不定(Hollenbach 1991, 101)，最近羅爾斯也承認這個可能性(羅爾斯 2000，頁 63，註 64)。然而我們也不可從開始便排除這種見證一定沒有果效，因為本來是世俗的人有可能在任何時刻選擇皈依宗教，這也是他們的宗教自由。見證者不一定抱不尊重的態度，為何他們不可以公開說明他們的看法，讓其他市民多一個選擇？

此外，所謂公共的理性能否真的為自由社會提供價值基礎，實在很成疑問。例如沃特斯托夫(Wolterstorff)回應奧迪時問道：有甚麼世俗的理由支持每個人都

有**權利**獲得起碼的生活條件呢？沃特斯托夫指出他這個信念是基於他對聖經的了解的。縱使真的有世俗的論證能證明有這種權利，但大多數信徒不知道或不能明白這種論證，按照奧迪的原則，他們也不能在公眾領域提倡和實踐這信念。這樣要求他們會否過份嚴苛呢？說到底，大多數人的基本道德信念又有甚麼證據呢？(Audi and Wolterstorff, 163)

宗教與非宗教論證的區分不是絕對的，兩者常互相影響和滲透。就以「生命的神聖」(sanctity of life)這道德信念為例。1984年美國聯邦政府的衛生部門就如何處理有殘障的初生嬰兒發出新的指引，要求醫院給予有殘障和無殘障的嬰兒同等的維生措施，禁止醫院以嬰兒的「生存質素」(quality of life)為理由作出分歧性待遇。(這件事的背景是轟動一時的杜爾嬰孩事件(“Baby Doe” Case)：一個患有唐氏綜合症的嬰孩的消化系統受到堵塞，但家長和醫院都同意不為他動手術，就這樣讓他死去。)這指引發出後，招來兩位倫理學家辛格(Peter Singer)和庫西(Helga Kuhse)的猛烈抨擊，他們認為政府的立場建基於「所有人的生命都有同等價值」的原則，但他們認為這原則源自基督教，不是所有美國人都同意的，所以政府的指引是不可以接受的。他們這樣論證：「認為我們可以殺害還有一個星期就會出生的胎兒，但又認為一旦嬰孩出生了，我們就一定要用盡方法維持他的生命，是互相矛盾的。然而解決方法不是去接受『擁護生命』的觀點(pro-life view)——即是說胎兒也是人，他的道德地位跟你我無異。正好相反，解決方法是去放棄『所有人的生命都有同等價值』的想法。」(引自 Thiemann, 10)

其實辛格和庫西的說話不無道理(我當然不贊成他們的解決方法)，今天很多人(特別在西方)把「所有人的生命都有同等價值」視作不證自明的道德原則，與宗教教義根本風馬牛不相及，提起殺嬰他們都會咬牙切齒，但這種道德信念的起源與PM根是有歷史淵源的。在羅馬帝國的時候，生命並不被視為神聖，墮胎很普遍，棄置孱弱和殘缺的嬰孩也是平常事，「這些嬰孩很多都死掉；有一些被旁觀者收養，長大了作奴隸或妓女；另一些被弄至傷殘，作乞丐為他們的主人賺錢。」(Lewy, 8-9)更不消提外族人、奴隸、戰俘等的生命都很廉賤。是基督教把生命是神聖的概念帶進西方文化：殺嬰成為嚴重罪行，愛鄰舍被視為基本的德行，當這種文化慢慢植根，基督徒就「組織了最初的醫院、麻瘋病人收容所、陌生人的避難所。基督徒會眾為孤兒寡婦、病患傷殘提供援助，及調濟窮人。」(Lewy, 9-10)倫理史家力奇(Lecky)這樣說：「首次在人類歷史，數以千計的男男女女被[基督教信仰]感召，犧牲世上的利益，及經常處於極度不適和危險的處境下，但仍矢志獻上一生去減低人類的苦難。」(Lecky, 85)

堅持道德信念也要有充足的世俗證據的說法，似乎假定了某種基礎主義的知識論(foundationalist epistemology)，但這種知識論已普遍受質疑(參關啓文1997)，在道德知識論方面尤甚。假若我們的道德知識論是傾向融貫論(coherentism)的話，奧迪的要求則顯得不很合理。例如賀倫巴哈(David Hollenbach)便認為「我們關於應如何生活的信念是蘊藏在一個複雜的概念網裡面．．．所以當我們判別我們某些概念的真相時，不可能不倚靠這網其他部份的概念。並不存在沒有前設的第一義原則。」(Hollenbach 1991, 103)所以「人類的意識不能截然分成不同間隔．．．社會經驗和新政治意念的興起能轉化宗教信念，正如道德和宗教信仰能轉化政治．．．根據這種對人類理解的看

法，嘗試把宗教與政治孤立開來的努力是不可能成功的。」(Hollenbach 1991, 104)我不能在這裡全面討論這種知識論是否完全正確，我只指出這種看法至少是幾個合理選擇之一，那即是說基礎主義的道德知識論並非沒爭議性，把公共理性的要求建基於這種並沒有共識的理論，不是有點奇怪嗎？<sup>10</sup>

我相信我們不應原則性地限制宗教論證，自由主義者根本很難提出令人信服的標準。若一開始便假設宗教信仰都是非理性的，則是赤裸裸的乞求論點(begging the question)，通常要作出這樣的判斷，實在需要嚴格的基礎主義標準，但在這些標準的審判下，很多普遍的道德信念也難以倖免，這種限制的結果只會嚴重削弱社會的多元傳統。似乎要保障多元性，我們要對各式各樣的論證(包括宗教論證)開放，讓更多人參與公民社會關於共同價值的討論。(參 Thiemann, 126, 131)

我們要指出，非宗教團體(如工會、政黨、志願社團)也在塑造市民的道德和政治信念，非宗教的教義(如唯物論、馬克思主義)也會導致偏見、產生不信任與分化。按自由主義的邏輯，宗教理由與世俗理由的區分也有點誤導，重要的分別應該是，有些理由是所有合理的市民都接受的，而有些理由不是所有合理的市民都接受的。(Audi and Wolterstorff, 157)這樣看來，單單限制宗教似乎不公平，也是暗地裡促進世俗主義。後期的羅爾斯就看到這問題，所以他的公共理性排斥所有世俗或宗教的整全論說，和所有有爭議性的善的概念。他認為他的理論「並非暗地裡支持世俗主義的論證，正如它不是暗地裡支持宗教的論證。」(Rawls 1999a, 619)羅爾斯相信他的政治概念能符合公共理性的要求，但上面的討論已指出種種困難。<sup>11</sup>它不是限制得太多，就是太空洞。就以奧迪的要求為例，他認為任何強制性措施，只有為了維持公眾秩序時才是正當的，單單依賴大多數人的決定是不足夠的。但沃特斯托夫指出沒有多少法例真的能獲得所有合理性的公民的同意。也沒有理由相信這種理想情況在將來會實現，我們的社會在很多問題上有如此大的分歧，若然需要所有人的同意才可提出法例，那我們甚麼也作不成。

奧迪也認為若信徒單單使用宗教論證去支持某些社會政策，非信徒是難以接受的，他們會感到被危害。這一來便破壞了公民之間的互信互重，甚或民主政體的穩定性。而且強逼市民接受他沒有理由接受的措施，就是違背自由民主的理念。但沃特斯托夫回應時指出，事實上我們都視為自由民主社會的，都是依循大多數人的決定，而這些決定罕有得到所有公民的接納，如何能說這不是正常的自由民主社會呢？(Audi and Wolterstorff, 154-155)沃特斯托夫認為這樣理解自由民主就足夠了：「所有人都受到法律平等的保護，所有市民都被法律賦與平等的自由，國家對社會中各種宗教或其他整全性思想保持中立，有公平的

---

<sup>10</sup>奧迪當然不是不知道這些問題，他一方面堅持世俗理由的要求，但因為他的道德知識論採納了一種相當寬鬆的直覺主義，所以對他而言，證立道德判斷不是很困難：「當你判別一行為是錯時，你就擁有反對它的一個理由；你並不需要進一步的理由(大概是一前提)支持這判斷——宗教或世俗的。」(Audi and Wolterstorff, 173-174)我相信以這標準，很多源自宗教的道德判斷都可包裝成道德直覺，是奧迪不能排除的，那他的限制論的果效是微乎其微的。

<sup>11</sup>不少學者認為羅爾斯的「正義作為公平」的觀點仍是暗地裡對世俗主義有利的，因為它與很多宗教性的善概念格格不入，如「人不應爭取自己的權利」和「人要為信仰放棄一切」等觀點(參 Fern 1987)。



投票機制讓市民的聲音平等地表達。」(Audi and Wolterstorff, 159)所以他不認為自由主義提出的限制內蘊於民主的理念裡。

我在這裡補充，當然我們已假定了大多數人的決定不能踐踏法律保障的基本人權。然而為了社會的順利運作，政府不能不推行一些得不到全民共識的政策，就算在一些與宗教無必然關係的課題，例如最近香港政府推行的強積金法例，就不是所有市民都贊成的，難道支持的人就是不尊重反對的人嗎？關鍵在於法例的訂立是否符合民主程序，支持民主政府的人為了公益的原故應該明白，在不違反他們基本人權的情況下，他們有時是要接受一些他們看不出有好理由接受的法律或政策的(他們當然也可用合法的途徑爭取改變)，這是遊戲規則，不是誰尊不尊重你的問題。假若如此，宗教信徒用合乎民主程序的方法爭取自己的社會目標又為甚麼不容許呢？

總結一句，我們不應為公共論述的內容設定限制，但這不代表我們不**鼓勵**更能促進「公民友誼關係」(羅爾斯 2000, 頁 7)的論述。(參 Thiemann, 135)我在上面的批評主旨在於抗衡自由主義的霸權，維護信徒使用宗教理由的**權利**，但基督教的精神也強調我們有些時要為了愛或其他價值的原故，放下自己的權利。我同意宗教信徒在可行的情況下，都應盡量滿足自由主義者的公共理性理想，以促進了解、和平和減少衝突。我們也應尊重社會的多元性，及努力建立交疊的共識。宗教也應提倡寬容精神，面對分歧時，盡量訴諸道德和理性的遊說，而不是動輒大興訴訟。(然而這種努力應該是雙方面的，為何自由主義者很少論及，非宗教人仕也應用宗教人仕可接受的理由進行公共論述呢？或提醒狂熱的自由主義者不要強加他們的價值於宗教上？)

我們也可提供評估公共論述的合理性的標準，並鼓勵每個人盡力達成：言論要內在一致、言行要一致等。「重要的課題不是『一個論證是否訴諸宗教論據』，而是『無論這論據是否宗教性，它是否與我們的憲制民主的基本價值相容。』」(Thiemann, 156)只要宗教論證符合這些基本價值(較寬鬆地理解)，多元民主社會的公共論壇是沒理由排斥這種聲音的。

### 宗教、公民社會與自由民主

我們不單沒理由排斥宗教的公共聲音，而且我們有正面的理由鼓勵宗教參與公共空間的討論，因為這樣宗教就能促進公民社會的活力，從而對自由民主社會發揮不可替代的良好影響。若然如此，一刀切地否定宗教在公共空間的參與，實在是有點盲目了。

公民社會可說是政府與私人生活之間的第三個領域，也是公共領域，它包括了所有居間團體，公民透過在其中的參與嘗試影響身邊的人、社會和文化。畢竟只有少數人能參與政府管治的工作，假若公民社會萎縮，公民的自治機會便會大為減少。單從促進參與和自治的角度來看，教會對公民社會的貢獻已是不少的。胡夫勞指出：「不單止研究顯示在個人的屬面，教會會籍與投票、選民登記、參與政治競選活動都有正面的相關關係；宗教組織作為群體也經常在政治舞台扮演角色，如動員支持示威和抵制的行動、遊說和支持立法、及就廣泛的當代課題發表聲明。」(Wuthnow, 107)

民主社會並不能一勞永逸地訂立社會的共同目標，所以由多元群體參與的持續討論是很重要的，公民社會就為這尋求共識的過程提供了一個公共論壇，讓人們不單說出他們想要甚麼，也交待他們認為甚麼是對社群好的事。這公共空間對民主社會的健康發展的重要性是不可忽略的。(Thiemann, 113)這空間應對每一個人開放，無論他能不能用公共理性去證明他的價值觀，他都有權分享他美善的遠象。當然宗教人士也不應被排斥在外，特別因為宗教信仰有助擴闊多元社會中對美善的可能性的理解，刺激我們的道德想像力，這些都不是公共理性的常識或科學能提供的。(參 Hollenbach 1991, 105)

居間團體另一個重要功能，就是讓市民在政府和經濟領域之外探索意義和價值，只有這樣他們才不會完全被現代社會的龐大架構牽著鼻子走。宗教團體在這方面的重要性(如公民德性的培養)特別明顯。(Thiemann, 153)所以宗教自由也是公民社會興盛的要緊條件之一。

托克維爾(Tocqueville)便很清晰看到宗教這道德功能對民主社會的重要性，淪之有精要的介紹：「在民主社會中，宗教的理念性積極功能更在於平衡過度的世俗取向。」(頁 289)「由於民主社會刺激物質享受的無限度擴張，有使人的生活物化的趨向，而且是民主社會『無法擺脫的宿命循環』，民主社會比貴族制社會更需要彼岸信仰。．．．民主社會的另一潛在危險是個人主義。．．．民主社會打破了人與人之間的聯繫，情誼稀薄，最後連家庭也處於興衰無定的狀態」(頁 290)，很明顯，宗教群體的建立有助平衡這種個人主義。<sup>12</sup>美國立國之父也同意這點：「當亞當斯在新的自由主義立憲政體中擔任我國第一位副總統時，在任職頭一年裡，他就說：『我們並沒有這樣一個政府，即它裝備的武力足以戰勝不受道德與宗教約束的人類情感。我們的憲法只是為一個有道德和宗教的民族而制定的，它對任何其他政府都是完全無效的。』」(Bellah, 頁 26-27)而「華盛頓則在他的告別演說中寫道：『在所有那些導向政治昌明的見解和習俗中，宗教和道德是必不可少的支撐。有人若力圖顛覆人類幸福的這些偉大支柱和人們及公民之責任的最強有力的支柱，又想得到愛國主義的美名，那將是枉費心機。一個純粹的政客應該和一位虔敬之士一樣尊重和維護這些支柱。』」(Bellah, 頁 27)

我們看到羅蒂那一類自由主義者連以上的公共角色也不願留給宗教，但我們喜見這種強硬態度有軟化的趨勢，如後期的羅爾斯便持較包容的態度：「區別於這三個部份公共政治論域的是我稱之為背景文化(background culture)的部份，此乃市民社會文化。．．．公共理性觀念不適用於帶有許多非公共理性形式的背景文化，也不適用於任何種類的傳媒。有時看來，那些反對公共理性觀念的人們確實有意堅持在背景文化中進行開誠布公地討論。政治自由主義完全同意這種看法。」(羅爾斯 2000, 頁 4)這與上面所說的是吻合的。

此外，宗教不單止可以鞏固社會，有時它也會挑戰社會的現況，特別在現代化的社會中。卡新魯華就認為公共宗教的主要功能應該是去挑戰現代社會私人領域與公眾領域的界線，不容讓公眾領域動輒宣稱自己是完全獨立，不受任何規範和人性的限制。(Casanova, 43)宗教信仰往往對現狀帶來更徹底的批判，因

---

<sup>12</sup>關於宗教信仰有助社會道德的維持這論點，也有一些支持的社會學研究(參 Lewy, ch.5)。

它持守比僅僅公平更高的標準。例如林肯因為深信奴隸制度在神眼中是不公義的，所以雖然很多人不同意他，他還是擇善固執。假若他囿於當時的公共理性，他便不能對美國憲法有嶄新的詮釋，從而把自由與平等的概念擴張。他的成就是基於宗教理由的。(參 Thiemann, 87)羅爾斯現在雖然較接納宗教理由，但他只容許宗教理由支持公共理性，而不是糾正公共理性。然而他的理論已假定了社會已有**理想**的良好秩序，但真實的社會並非如此。基本的政治概念常受爭議，也需要發展。宗教的超越標準正好扮演這個角色，帶來批判與更新。(參 Thiemann, 89)

既然民主理念在歷史中要不斷受考驗，那羅爾斯認為政治原則和概念能獨立於公民社會的文化和其整全教義的看法，是站不住腳的。假若他容許宗教進入公民社會，那他也不應排除宗教能影響政治領域的正當性。公共理性的內容不是靜態的，透過文化與政治實體的互動，它是不斷被塑造的。(Hollenbach 1994, 45)公共理性的內容要透過公民社會的對話不斷更正，我們怎能排除宗教在此也可擔當重要角色呢？事實上，假若我們禁止宗教在公共空間提倡較崇高的價值觀(如博愛的理想)，是否只會令個人主義、冷漠無情等態度更普遍呢？假若公眾空間不容許這種討論和反省，市民自然而然會採納的，就是工具理性、消費主義和享樂主義對人的看法。這些文化已深刻地蘊含在現代社會的各種制度中，它們不需要額外的公共空間已大有影響力。自由主義的禁制令只會使社會與人類歷史中最重要精神資源隔絕。

容納宗教傳統的民主社會才是真正的多元主義，我們需要的是一種胸襟更廣闊的自由主義(Elshtain, 150)，用這角度看輔大的事例，我很同意李錦洪的判斷：「它只是台灣多元大學文化的一環，還有其他宗教團體興辦大學，以及更多非宗教的大學可供選擇，在標榜多元與自由的社會中，正要接受和鼓勵不同宗教去參與學術文化的建設，若是扼殺這方面的空間，等於威脅到宗教自由的多元化。」我希望華人不要在學習到自由主義的精粹前，就先感染了某些西方自由主義者的霸氣。

## 結論

本文無意鼓吹宗教與自由主義的對立，或提倡一種不尊重自由的宗教。然而使人遺憾的是，某些當代的自由主義對宗教的敵意和輕視，使他們有意或無意傾向排斥宗教的公共角色。我希望見到的是一種包容宗教的自由主義，和重視自由的宗教信仰。我也無意過分強調宗教的公共角色，宗教私人化不全是壞事，對某些基要派信徒來說，宗教所要求就是傳福音和救靈魂，關注公共事務縱使不違背信仰，也是一種額外的事情。公共事務永遠都關心不完，因此而忽略一己靈魂的歸宿，也不一定是明智之舉。是否一定要有公眾影響力的事物才是重要的呢？這在我們不大重視政治參與的文化中，不是很多人認同吧？宗教信仰始終有很私人的向度，而這是極為重要的，畢竟很多人所追尋的，只是快樂而有意義的人生。(當然我們也不應過分把私人與公共的領域分割。)

我也不是要重提政教合一，現代社會由相對獨立自主的多元領域組成，宗教能統領一切的日子已一去不返了，從信仰的角度來看，這也沒甚麼好留戀的。這種社會的分化更能保障社會的自由和宗教自由，劉小楓在這點上有很好的論

證。(劉小楓，頁 449-485)「宗教教義與政治原則必須分開，把政治原則建立在宗教信念上是危險的。」(淪之，頁 304)「宗教不應當與人生的具體政治問題廝混，因為，那樣一來，宗教有可能被不是要求愛而是要求利益的人利用，從而陷入政治糾紛。」(淪之，頁 301)這些話**大概**是不錯的。

然而淪之亦相當絕對化地說「由社會的結構分化來看政教分離，其含義就不只是教會與國家的分離，而且是宗教與政治生活領域的分離。」(頁 298)而且他認為「在政治事務中訴諸神學教義既不說明任何問題，也無助於實際問題的解決。」(淪之，頁 304)我對此則有保留，我不同意應絕對地了解「政教分離」，貝拉說得好：「『政教分離』這個術語並沒有憲法基礎。第一修正案的第一條款說：『國會不得制定關於確立宗教的法律。』...但它顯然並不意味著、而且也從未意味著美國政府對宗教沒有興趣或關切，就此而言，它的意思當然也不是說宗教與政治毫不相干。」(Bellah，頁 14)可能「政教獨立」是更好的說法，因為兩個獨立的人也可以緊密交往、互相影響。當政治領域的工具理性發展成爲一種無限擴張、獨鱈天下的世俗「宗教」時，宗教是不能不抗議的，這有助制衡一種失去靈魂的世俗主義。在這些情況下，宗教的某些行動可能會牽涉政治。何況宗教的主要角色是在公民社會中扮演，但公民社會與政治領域的區分也不是絕對的。很多時實際問題的解決，是需要價值的引導，和新的道德想像力，在這些方面宗教都不一定沒有幫助。<sup>13</sup>

宗教如何能在自由社會中找到平衡，一方面不會消極避世、完全私人化，另一方面也不會追求宗教鱈權(這問題對身爲少數派的亞洲基督教會來說問題不是很大)，實在是高難度動作。但我們不用悲觀，基督宗教在這方面的學習才剛剛開始，而在二十世紀末，我們看到基督宗教在這方面已邁出一大步，我們有理由相信它在二十一世紀的自由社會裡，會繼續擔當重要的公共角色。

## 參考書目

Audi, Robert. 2000. *Religious Commitment and Secular Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.

Audi, Robert and Nicholas Wolterstorff. 1997. *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Bork, Robert. 1997. "Our Judicial Oligarchy." In Muncy (1997), pp.10-17.

Casanova, Jose. 1994. *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press.

Colson, Charles. 1987. *Kingdoms in Conflict*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.

---

<sup>13</sup>我猜想淪之不一定不同意我以上所說的，他那兩句話或許只是因爲特別強調一方面，稍微顯得誇大了而已。我不能肯定。

Dworkin, Ronald. 1985. *A Matter of Principle*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Elshtain, Jean Bethke. 1999. "The Bright Line: Liberalism and Religion." In Hilton Kramer and Roger Kimball, eds., *The Betrayal of Liberalism: How the Disciples of Freedom and Equality Helped Foster the Illiberal Politics of Coercion and Control* (Chicago: Ivan R. Dee), pp.139-155.

Fern, Richard L. 1987. "Religious Belief in a Rawlsian Society." *Journal of Religious Ethics* 15.1: 33-58.

Grant, George. 1994. "Trial and Error: The ACLU and Religious Expression." *The Real Issue*, vol.13, no.2 (March/April 1994).

Greenawalt, Kent. 1988. *Religious Convictions and Political Choice*. Oxford: Oxford University Press.

Greenhouse, Linda. 2000. "Student Prayers Must Be Private, Court Reaffirms." *New York Times*, June 20, 2000.

Hittinger, Russell. 1997. "A Crisis of Legitimacy." In Muncy (1997), pp.18-29.

Hollenbach, David. 1991. "Religion and Political Life." *Theological Studies* 52:87-106.

Hollenbach, David. 1994. "Public Reason/Private Religion?- A Response to Paul J. Weithman." *Journal of Religious Ethics* 22.1:39-46.

Jackson, Timothy P. 1991. "To Bedlam and Part Way Back: John Rawls and Christian Justice." *Faith and Philosophy* 8.4:423-47.

Jackson, Timothy P. 1993. "Liberalism and Agape: The Priority of Charity to Democracy and Philosophy." *The Annual of the Society of Christian Ethics* 1993:47-72.

Jackson, Timothy P. 1994. "Love in a Liberal Society- A Response to Paul J. Weithman." *Journal of Religious Ethics* 22.1:29-38.

Kepel, Gilles. 1994. *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*. Polity Press.

Kussrow, Paul G. and Loren Vannest. 1998. "Can Public Schools Be Religiously Neutral?" Leadership University

Kymlicka, Will. 1992. "Liberal Individualism and Liberal Neutrality." In Shlomo Avineri and Avner de-Shalit, eds., *Communitarianism and Individualism* (Oxford: Oxford University Press), pp.165-185.

Lecky. 1955. *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*, vol.2. New York: George Braziller.

- Lewy, Guenter. 1996. *Why America Needs Religion: Secular Modernity and its Discontents*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Mulhall, Stephen and Adam Swift. 1996. *Liberals and Communitarians*. 2nd edn. Oxford: Blackwell.
- Muncy, Mitchell S., ed. 1997. *The End of Democracy?* Dallas: Spence Publishing Co.
- Neff, David. 1996. "Judging the Justices." *Christianity Today*, December 9, 1996, pp.14-15.
- Neuhaus, Richard John. 1984. *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America*. 2nd ed. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Perry, Michael J. 1988. *Morality, Politics, and Law: A Bicentennial Essay*. New York: Oxford University Press.
- Rawls, John. 1951. "Outline of a Decision Procedure for Ethics." *Philosophical Review* 60 (1951): 177-97.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rawls, John. 1980. "Kantian Constructivism in Moral Theory." *Journal of Philosophy* 77:515-72.
- Rawls, John. 1985. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical." *Philosophy and Public Affairs* 14:223-51.
- Rawls, John. 1987. "The Basic Liberties and Their Priority." In Sterling M. McMurrin, ed., *Liberty, Equality, and Law: Selected Tanner Lectures on Moral Philosophy* (SaltLake City: University of Utah Press), pp.1-87.
- Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, John. 1999a. *Collected Papers*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Rawls, John. 1999b. *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited."* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Reed, Ralph. 1996. *Active Faith: How Christians are Changing the Soul of American Politics*. New York: The Free Press.
- Rorty, Richard. 1988. "The Priority of Democracy to Philosophy." *In The Virginia Statute for Religious Freedom: its Evolution and Consequences in History*, ed. Merrill D. Peterson and Robert C. Vaughan, pp.257-82. Cambridge: Cambridge University Press.

Rorty, Richard. 1994. "Religion as Conversation-Stopper." *Common Knowledge* 3, no.1.

Sandeen, Ernest R., ed. 1982. *The Bible and Social Reform*. Philadelphia, Pennsylvania: Fortress Press.

Sandel, Michael J. 1996. *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.

Sandel, Michael J. 1998. *Liberalism and the Limits of Justice*. 2nd edn. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, Charles. 1998. "Living with Difference." In Anita L. Allen and Milton C. Regan, eds., *Debating Democracy's Discontent: Essays on American politics, Law, and Public Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1998), pp.212-226.

Thiemann, Ronald F. 1996. *Religion in Public Life: A Dilemma for Democracy*. Washington, D.C.: Georgetown University Press.

Weigel, George. 1992. *The Final Revolution: The Resistance Church and the Collapse of Communism*. Oxford University Press.

Weithman, Paul J. 1994. "Rawlsian Liberalism and the Privatization of Religion." *Journal of Religious Ethics* 22.1:3-28.

Weithman, Paul, ed. 1997. *Religion and Contemporary Liberalism*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Wolterstorff, Nicholas. 1997. "Why We Should Reject What Liberalism Tells Us about Speaking and Acting in Public for Religious Reasons." In Weithman (1997).

Wuthnow, Robert. 1989. *The Struggle for America's Soul: Evangelicals, Liberals, and Secularism*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

渝之，〈宗教與民主社會的自由建構〉，《道風—漢語神學學刊》，復刊號第一期，1994年夏，頁 275-308。

曹衛東，〈哈貝馬斯宗教觀的演變〉，《道風—漢語神學學刊》，復刊號第五期，1996年秋，頁 195-226。

R. N. Bellah，〈宗教與美利堅共和國的正當性〉，《道風—漢語神學學刊》，復刊號第七期，1997年秋，頁 9-34。

約翰·羅爾斯，〈《政治自由主義》導論及第一講基本理念〉，載汪暉、陳燕谷主編，《文化與公共性》，北京：三聯，1998，頁 221-289。



約翰·羅爾斯，〈公共理性觀念再探〉，載哈佛燕京學社、三聯書店主編，《公共理性與現代學術》，北京：三聯，2000年5月，頁1-72。

黃勇，《羅爾斯《文集》中與宗教有關的兩篇文章》，戴《道風基督教文化評論》第13期，2000年秋，頁249-265。

劉小楓，〈宗教與民主社會的自由建構〉，《現代性社會理論緒論——現代性與現代中國》，香港：牛津大學出版社，1996，頁409-485。

李錦洪，〈宗教理想與大學目標〉，《時代論壇》693期，2000年12月10日。

關啓文，〈理性的困境與相對主義的迷思〉，《中國神學研究院期搵》22期，1997年1月號，頁59-95。

關啓文，〈宗教在現代社會必然衰退嗎？-- 世俗化理論的再思〉，《道風漢語神學學刊》第九期，1998年7月，頁235-68。

關啓文，《「是非」、「曲直」——對人權、同性戀的倫理反思》，香港：宣道出版社，2000年7月。

關啓文，〈評自由主義與社群主義之論爭〉，將收於東海大學2001年出版的一本書中。

容迪，〈在自我與社群中的自由主義〉，載劉軍寧等編，《自由與社群》(公共論叢第4輯)，北京：三聯，1998，頁45-65。

張文亮，《兄弟相愛撼山河——威伯福斯與克拉朋聯盟》，台北：校園，1997。

石元康，《當代自由主義理論》，台北：聯經，1995。

喬德蘭·庫卡塔斯、菲利普·佩蚰特著，《羅爾斯》，黑龍江人民出版社，1999。

胡適，〈自由主義是什麼？〉載張忠棟、李永熾、林正弘主編，《什麼是自由主義》，台北：唐山，1999，頁215-223。

殷海光，〈自由主義底蘊涵〉，載張忠棟、李永熾、林正弘主編，《什麼是自由主義》，台北：唐山，1999，頁225-245。

Audi, Robert and Nicholas Wolterstorff. 1997. *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Rawls, John. 1980. "Kantian Constructivism in Moral Theory." *Journal of Philosophy* 77:515-72.

Rawls, John. 1985. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical." *Philosophy and Public Affairs* 14:223-51.

Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. NY: Columbia University Press.

Sandel, Michael J. 1996. *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.

Sandel, Michael J. 1998. *Liberalism and the Limits of Justice*. 2nd edn. Cambridge: Cambridge University Press.

基督教線上中文資源中心(OCCR)鳴謝文章原作者及《基督宗教思想與 21 世紀》編輯允許在網上發表本文。原文載於羅秉祥、江丕盛主編，《基督宗教思想與 21 世紀》，北京：中國社會科學出版社，2001 年 10 月，頁 293-330。

讀者可免費下載本文作個人或小組閱讀及研究，唯必須全文下載，包括本版權聲明，並在引用時聲明出處。引用方法及中文文章版權詳情及來源可參

<http://occr.christiantimes.org.hk/introduction/citationandcopyrights.htm>。

本文網址 [http://occr.christiantimes.org.hk/art\\_0045.htm](http://occr.christiantimes.org.hk/art_0045.htm)

OCCR 網址 <http://occr.christiantimes.org.hk/>